

ПОЛИТОЛОГИЯ

POLITICS

DOI: 10.12731/2070-7568-2017-1-26-38

УДК 323.1

ЕДИНСТВО ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЕЙ ИЛИ АБСОЛЮТНЫЙ МАКСИМУМ РУССКОЙ ИСТОРИОСОФИИ

Антипов А.А.

Современная внешняя политика России, как и ее обсуждение, кажется ситуативной, глубоко противоречивой и алогичной. Исследование русской историософии позволяет не только понять содержание политологического дискурса, который развивается сегодня, но и увидеть основания внешнеполитического контекста, формирующегося сейчас вокруг российского государства.

Цель – на примере триады Чаадаев – Бердяев – Панарин показать основные диалектические тенденции русской историософии, восходящие к современности.

Метод и методология проведения работы: в статье использовались диалектический, компаративистский и структурно-семантический методы.

Результаты: показаны диалектические принципы развития русской историософии и их влияние на современный политологический и политический контекст.

Область применения результатов: полученные результаты могут быть применены в научных политологических и социально-философских исследованиях, а также в ходе преподавания социально-гуманитарных дисциплин.

Ключевые слова: русская историософия; футурология; диалог идей; абсолютный максимум.

THE UNITY OF OPPOSITES OR THE ABSOLUTE MAXIMUM RUSSIAN PHILOSOPHY OF HISTORY

Antipov A.A.

The modern foreign policy of modern Russia, and its discussion seem to be situational, profoundly contradictory and illogical. The study of Russian philosophy of history allows us to understand the content of contemporary political discourse, and to see the foundation of the current foreign policy context that is formed around the Russian state.

Purpose – review and study the main dialectical trends of Russian philosophy of history related to the present.

Methodology: the author uses dialectical, comparative, structural and semantic methods.

Results: the article shows the dialectical principles of development of Russian philosophy of history and their impact on modern political science and political context.

Practical implications: the results can be applied in scientific political and social-philosophical studies, and in the course of teaching of social and Humanities disciplines.

Keywords: Russian philosophy of history; futurology; dialogue of ideas; the absolute maximum.

Смена и корректировка векторов самоопределения Российской Федерации в мировой политике, достигшая сегодня особенной частоты, не является свидетельством отсутствия логики данного самоопределения, внешнеполитического броуновского движения, а имеет закономерные исторические и теоретические корни.

Мы обратимся к теории – русской историософии, чтобы на примере некоторых общеизвестных и уже хрестоматийных концепций показать, что принципиальная внутренняя противоречивость русской историософии является видимостью, за которой скрыто единство противоположностей, Абсолютный максимум.

«Русская самобытная мысль пробудилась на проблеме историософической. Она глубоко задумалась над тем, что замыслил Тво-

рец о России, что есть Россия и какова ее судьба» [2, с. 71]. Можно развить данное утверждение Н.А. Бердяева, добавив, что концепции различных представителей русской философской мысли, связанные с осмыслением «судеб России», несмотря на большие временные разрывы и во многом различную социально-историческую обусловленность, являются целостным философским произведением. Его части сопряжены не только типичностью (можно сказать, архетипичностью) парадоксов русского бытия и попыток их разрешения, но и своеобразными диалоговыми инверсиями.

Ярким примером единства принципов осмысления национальной историософии, смыслового единства, с одной стороны, и эволюции историософских концепций, с другой стороны, являются, на наш взгляд, работы П.Я. Чаадаева и Н.А. Бердяева, представляющие собой, если говорить словами Бердяева, «опыты по психологии национальности».

Цитаделью споров об историческом самоопределении России, несомненно, стало первое «Философическое письмо» П.Я. Чаадаева. Данное произведение – глобальная провокация, определившая основную магистраль русской историософии.

«Мы подобны тем детям, которых не приучили мыслить самостоятельно; в период зрелости у них не оказывается ничего своего» [16, с. 44], – данное утверждение Чаадаева находит прямой отклик у Бердяева: «Россия... полна дикости и некультурности, в ней нет элементарного чувства ответственности личности за свою судьбу и судьбу своей Родины» [3, с. 27–28]. Оба мыслителя видят причину данной *обезличенности* в отсутствии в опыте российской истории того, «что явилось плодами Реформации» [17, с. 65–66]. При этом если для Чаадаева факт выпадения России из европейского цивилизационного процесса является роковой ошибкой, то Бердяев в контексте своего творчества объясняет «исторический нигилизм» России тем, что русская душа «не может жить в границах и формах, в дифференциациях культуры, она «не превращена в крепость, как душа европейского человека, не забронирована религиозной и культурной дисциплиной [10, с. 93]. «Детскость»

русского самосознания, на которую указал Чаадаев, спустя девяносто лет называется Бердяевым «бабьей чертой русской души», «женственной пассивностью» [4, с. 41]. Бердяева, как и Чаадаева, можно считать представителем русского «исторического скептицизма» (А.Н. Пыпин) [13, с. 166–184]: оба философа указывают на отсутствие русской идеи, которой не проникнуты ни факты прошлого, ни факты настоящего. Следствием этого «равнодушия к идеям», а, соответственно, и «равнодушия к истине» [4, с. 48] является отсутствие условий формирования национального самосознания и – пагубная склонность к рабскому подчинению худшим (в отличие от *самобытного* равнодушия) традициям западной цивилизации в лице ее отдельных составляющих. У Чаадаева источник иноземного зла «персонифицируется» в образе «презираемой этими народами» (истинными народами европейской цивилизации) Византии с ее идеей, «искаженной человеческой страстью» [16, с. 48]; Бердяев главным фактором порабощения русской самобытности считает германизм, который «проникал в недра России» и «незаметно германизировал русскую государственность и русскую культуру, управлял телом и душой России» [4, с. 16], но при этом делает «мировоззренческий вывод о тупиковости пути западной цивилизации», что стало следствием «последовательной элиминации христианства из структуры жизненного процесса» [11, с. 67].

Очевидно, что идеи Бердяева в своем развитии и итоге кажутся контраргументами Чаадаеву: принципиальное расхождение заключается в том, что Бердяев рассматривает чаадаевскую «семью европейских народов» как утратившую духовность и видит в России огромный невостребованный, точнее, личностно не активированный потенциал. Но более пристальное рассмотрение показывает, что, в силу совершенно другого контекста эпохи, творчество Бердяева пронизывают идеи нового средневековья, нового религиозного сознания, теургии, а эпоха Чаадаева – это эпоха несбывшихся надежд на воплощение европейских идеалов свободы и жесточайшей реакции власти, которую в полной мере испытал на себе автор

«Апологии сумасшедшего». Поэтому идеи Бердяева необходимо воспринимать как эволюцию и амплификацию чаадаевских идей, опосредованных временем.

Так, византийская стихийность, безыдейность как черта заимствованная, в представлении Чаадаева, для Бердяева – уже «собственная национальная стихия», освобождение от порабощения которой и станет, по мнению философа, залогом возрождения России» [4, с. 17], возможность которого в первом «Философическом письме» даже не подразумевается. Нельзя не заметить и трансформацию образа русской национальной сущности: младенчество «русскости» все же вырастает у Бердяева до «женской пассивности». Данное интуитивно-образное воплощение Бердяевым мировоззренческих традиций Чаадаева – не только опровергает убеждение обоих философов в отсутствии формирования «русской идеи» (по причине отсутствия самой идеи), но и показывает наличие определенной логики в этом процессе. Неслучайно не способная к сопротивлению «младенческая» Россия Чаадаева становится у Бердяева единственной силой, способной к войне с германским миром: то, на что не способен «младенец», становится возможным для «женщины», – но при условии «самоочищения» и «раскрытия в себе мужественного лика» [4, с. 17], катализатором чего должна стать война.

Если по установившейся традиции исследования историософии Чаадаева рассматривать первое «Философическое письмо» и «Апологию сумасшедшего» как единое произведение, то выводы, которые делают Чаадаев и Бердяев о «судьбе России», являются ярким примером синтеза, в котором отражается эволюция русской мысли. «...Мы призваны решить большую часть проблем социального порядка, завершить большую часть идей, возникших в старых обществах» [16, с. 157], – вера Чаадаева в мессианскую роль *будущей* России становится еще планетарнее у Бердяева, более того, преодолевая западнические ориентиры Чаадаева: «Русское самосознание не может быть ни славянофильским, ни западническим», так как Россия, «созревшая» для «мировой роли», «должна созна-

вать себя... Востоко-Западом, соединителем двух миров» [4, с. 22], «теократическим социализмом» [17].

Смысловое единство историософско-патриотической футурологии Чаадаева и Бердяева, несомненно, обусловлено общей предпосылкой: оба, если применить характеристику творчества Чаадаева П.Н. Милюковым и к Бердяеву, «выводят... великое будущее (России – А.А.) из ничтожного прошлого» [13, с. 229], из идеи того, «что силы русского народа не были актуализированы в его истории» [2, с. 73].

Таким образом, характеристика исторического и духовного состояния России как трансцендентного по отношению к Западной цивилизации (к понятию цивилизованности вообще), не запятнанного «издержками» культурного развития, в историософских концепциях П.Я. Чаадаева и Н.А. Бердяева – залог великого пути, уже пройденного мировыми цивилизациями, которые ушли в небытие либо переживают упадок.

Конечно, в этой попытке профетизма, сдержанной у Чаадаева (мессианство России все же начнется у него с приобщения к западной культуре) и «войнствующей» у Бердяева («война должна освободить нас, русских, от рабского и подчиненного отношения к Германии, от нездорового, надрывного отношения к Западной Европе» [4, с. 19]) нет реальной исторической картины будущего России. Это объясняется тем, что *оптимизм* Чаадаева, как и оптимизм Бердяева, по-разному, но рождены «мистицизмом» (М.О. Гершензон) [13, с. 246–287], верой во «вселенскую богочеловеческую культуру» (Д.В. Философов) [13, с. 323] и теургию, теократический социализм.

В опосредованный диалог с историософскими идеями П.Я. Чаадаева и Н.А. Бердяева вступила историософия конца XX – начала XXI вв., одним из наиболее ярких представителей которой, на наш взгляд, является философ и политолог А.С. Панарин. Конечно, Панарин не ставил своей задачей развенчание концепций Чаадаева и Бердяева, но рассмотрение его работы в «диалоговом единстве» (М. Бахтин) с работами вышеназванных философов обнаруживает

целый ряд парадоксов, инверсий в, казалось бы, не раз отмеченном ранее идейном единстве.

«Исторический титанизм, связанный с подчинением жизни грандиозному проекту и во имя стройности последнего готовый ломать и калечить жизнь, во всем зловещем блеске проявил себя в XX веке» [12, с. 220], – Панарин пишет о глобализме, автором и реализатором которого, по его мнению, является Европа. В контексте нашей работы данные слова можно считать инверсионной аллюзией на историософские идеи «Апологии сумасшедшего»: П. Чаадаев убеждал Россию в необходимости участия в данном глобалистском проекте, имея в виду духовную глобализацию, под маской которой, как свидетельствует Панарин, скрывались истоки «монетаристской революции» [12, с. 181], а следствием «монетаризма» стало распространение «тоталитарной экономической власти» [12, с. 130].

Чаадаев еще не мог видеть скрытых истоков монетаристской глобализации, но не исключено, что под восхищением Чаадаева «храминой современной (европейской – А.А.) цивилизации» [16, с. 48] следует видеть и восхищение нарастанием западного индустриализма. Сделать это предположение позволяет Н.А. Бердяев, который уже без метафор призывает Россию к европейской «машине» – не в духовном, но в экономическом смысле: «Если Россия хочет быть великой Империей и играть роль в истории, то это налагает на нее обязанность вступить на путь материального технического развития» [5, с. 240]. Бердяев, одним из первых развивая идеи философии техники, верил в то, что «машина... – путь духа в процессе его освобождения от материальности [5, с. 233], и только «на этом пути освободится дух России и раскроется ее глубина» [5, с. 240].

Историософско-социологический анализ А.С. Панариным следствий для России эпохи глобализма показывает, что и противостояние, и взаимодействие с западной культурой привело к духовной катастрофе России. «Технизм как методика декомпозиции всего органически цельного, глобализм как последовательное дистанцирование от «местного» и аморализм как освобождение от соци-

ального долга... – вот результирующие нынешнего постмодернистского сдвига» [12, с. 25]. Как видим, факты настоящего, которые приводит Панарин, диаметрально противоположны ожиданиям духовного развития, немыслимого в условиях культуurfобии, порожденной техницизмом (вопреки оптимистическим прогнозам «философии техники» Н. Бердяева), и «храмина цивилизации» (П. Чаадаев) с апофеозом духовности в действительности оказалась машиной индустриализации с апофеозом *мультикультурного* глобализма.

Проблематика европоцентризма в диалоге «Чаадаев – Бердяев – Панарин» позволяет нам говорить о наиболее ярком парадоксе в контексте рассматриваемых историософских идей. Раскрывая методологию создания «вселенной частного предпринимательства» [12, с. 145], Панарин называет главные причины, позволившие США (ученика Европы, переросшего учителя) стать лидерами глобализма: «культурное беспамятство» [12, с. 103], «метафизика пустоты» [12, с. 107–111], с одной стороны, и подчинение всех сфер жизни общества индустриализации, с другой стороны, – те особенности национальной характерологии, которые рассматривались Чаадаевым и Бердяевым как одни из условий мессианства России.

Возникает вопрос: почему Россия, обладая, как считали Чаадаев и Бердяев, главным качеством нового мирового лидера – культурно-исторической неотягощенностью, в XXI веке оказывается аутсайдером, проигрывая *отягощенному* Западу и новому «младенцу» – США, и почему главным фактором национального распада Панарин считает «политику раздробления православного ядра русской культуры» [12, с. 313]? Ответ на данный вопрос позволит нам вывести два промежуточных следствия из триады Чаадаев-Бердяев-Панарин.

Во-первых, Чаадаев и Бердяев не призывали наполнить национальную пустоту европейским содержанием: Чаадаев указывает на необходимость в ходе приобщения к ценностям европейской цивилизации «не впадать в их ошибки, в их заблуждения и суеверия»

[16, с. 157], а Бердяев пишет только о внешнем следовании пути технического прогресса, духовном противостоянии германизму и осуществлении внутреннего грандиозного синтеза Востока-Запада. Панарин констатирует, что указания предшественников не были услышаны: мы пошли по пути копирования и необдуманного заимствования западных ценностей и, выиграв все внешние *горячие* войны, проиграли в прямом и переносном смысле *холодную* войну, позволив подменить собственные культурно-исторические традиции и ценности симулякрами общечеловеческого либерализма.

Во-вторых, русская идея существовала всегда, и ее отрицание с указанием на отсутствие в России логики духовного развития, разобщенности, неформленности, неопределенности целей, внутренних диалогизм и диалектизм – являются ее характерными чертами, отраженными в том числе в творчестве рассматриваемой триады мыслителей.

Единство противоположностей триады Чаадаев – Бердяев – Панарин наглядно проявляется в *рекомендациях*, касающихся будущего самоопределения России. На первый взгляд, рекомендации мыслителей диаметрально противоположны. Чаадаев отрицает принадлежность России Востоку [16, с. 154], указывая на единственно возможный западный путь [16, с. 149], Бердяев, как говорилось ранее, говорит о грандиозном синтезе в пространстве России Запада и Востока, а Панарин предлагает России «попытаться примкнуть» к союзу азиатских стран, «что значительно снизило бы ее зависимость от МВФ и других инструментов американско-центричного мира» [12, с. 403]. Именно восточная цивилизация может «предложить универсалистский космоцентричный проект, альтернативный западному прогрессистскому универсализму» [15, с. 36] и начать восстановление «недеятельного созерцательного начала жизни» [15, с. 33]. И здесь очевидна эволюция по сути одной идеи: ко времени, в котором жил и писал Панарин (мы имеем в виду самый конец 1990-х – начало 2000-х) Россия уже испытала все перипетии западного пути, предложенного Чаадаевым – от дружбы до развития тотального противостояния – и не скрывала начала радикального

разворота на Восток, реабилитацию собственных культурно-исторических традиций, сохраняя при этом диалог с Западом, то есть не выходя за рамки бердяевской формулы Востоко-Запад и следуя прямому указанию Панарина.

Более того, можно осмелиться предположить, что современный внешнеполитический контекст, в центре которого находится Россия, явно оптимистичнее футурологических советов, которые звучали в работах мыслителей: современная Россия не просто «примыкает» к Востоку, а решает на востоке глобальные мировые проблемы и оказывает влияние как на Восток, так и на Запад. Трудно сказать, как расценили бы современную ситуацию Чаадаев, Бердяев и Панарин, но значительно возросшая роль России на мировой арене за последние 15 лет после самых пессимистических прогнозов Панарина в начале *нулевых* очевидна. Правда, существующие *внутренние* проблемы не позволяют сомневаться в современности слов другого величайшего футуролога Достоевского: «Нынче безлесья Россию, истощают в ней почву, обращают в степь и приготавливают ее для калмыков. Явись человек с надеждой и посади дерево – все засмеются: «Разве ты до него доживешь?», а, «с другой стороны, желающие добра толкуют о том, что будет через тысячу лет» [6, с. 197].

В заключении подчеркнем, что на примере триады историософов Чаадаев – Бердяев – Панарин в статье показано, что с обязательным учетом исторического контекста явственно не противостояние идей представителей разных эпох, а их диалог и эволюцию, формирование абсолютного максимума, который по своей национальной сути не может быть строго рациональным, рамочным и воплощает в себе как полный скептицизм, неверие в потенциал России, слабые надежды на ее великое будущее, так и уже попытку найти формы воплощения небывалому национальному величию, а также вечные споры о том, с Западом или Востоком необходимо сближаться России или быть Евразией. И каждая из данных идей является верной в зависимости от времени, которое непосредственно влияет на ее наполнение.

В современной историософии и политологии мы видим и слышим те же, опосредованные историческими эпохами идеи. В неизменном контексте осознания уникальной лидерской роли на мировой арене сталкиваются призывы к полному отказу и перманентному противостоянию западной культуре путем использования самобытного культурно-исторического потенциала, под которым в свою очередь понимается и православие» (например, «Русское Чудо», «Русское Воскрешение», Русский Праведник» А. Проханова [1]), и реабилитация советского прошлого (к примеру, Сверхмодерн «СССР 2.0» С. Кургиняна [9]), и евразийский проект (А. Дугин) [8], и возможность примирить западный либерализм с национальным консерватизмом [14], преодолев историческую несвободу [7]. В этих неиссякаемых вековых противоречиях и заключается абсолютный максимум русской историософии - как главный индикатор того, что национальное самосознание, как и государство, сохраняют свою аутентичность. Возможно, по той же причине, на которую указывал Чаадаев: «Мы никогда не жили под роковым давлением логики времен; никогда мы не были ввергаемы всемогущею силою в те пропасти, какие века вырывают перед народами. Воспользуемся же огромным преимуществом, в силу которого мы должны повиноваться только голосу просвещенного разума, сознательной воли» [16, с. 158].

Список литературы

1. Акимова Е.Г. Русская идея Александра Проханова в зеркале фразеологии // Вестник Новгородского государственного университета. 2015. № 84. С. 65–70.
2. Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 43.
3. Бердяев Н.А. Русская идея. Харьков: Фолио, 1999. 621 с.
4. Бердяев Н. А. Судьба России. М., 1990. 240 с.
5. Бердяев Н. А. Смысл истории. М., 1990. 177 с.
6. Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 15 т. М., 1990. Т. 8.

7. Гузынин Н.Г. Судьба либерализма в исторической несвободе России // Вестник СевКавГТИ. 2014. Вып. 16. С. 206-211.
8. Илларионов Г.А. Традиционализм и евразийство: онтологические истоки политической философии // Грамота. 2011. № 1 (27) Ч. 2. С. 93–97.
9. Кургинян С.Е. Контрэлита // Россия XXI. 2012. № 2. С. 6–21.
10. Мальцев Л.А. Россия и выход из цивилизационного кризиса: историософия и эстетика Н.А. Бердяева // Вестник Балтийского федерального университета им. И.Канта. 2012. Вып.12. С. 89–94.
11. Муза Д.Е. Н.А. Бердяев как историософ (к реконструкции аксиоматики, структуродинамики и смыслогенетики исторического процесса) // Соловьевские исследования. Выпуск 1(41). 2014. С. 59–73.
12. Панарин А.С. Искушение глобализмом. М., 2003. 416 с.
13. Ермичев А.А., Златопольская А.А. П.Я.Чаадаев в истории русской мысли // П.Я.Чаадаев. Pro et contra. СПб. 1998. 859 с.
14. Рахматуллин Р.Ю. Современная Россия между традиционализмом и либерализмом // Сборник конференций НИЦ СОЦИОСФЕРА. 2014, № 56. С. 212–214.
15. Сигачёв М.И. Восточная альтернатива в работах А.С. Панарина // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. Философские науки. 2015. № 6. С. 31–38.
16. Чаадаев П. Я. Статьи и письма. М., 1989. 623 с.
17. Черняев А.В. Теократический социализм Н.А. Бердяева // Тетради по консерватизму. № 3. 2014. С. 60–70.

References

1. Akimova E.G. *Vestnik Novgorodskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2015. № 84, pp. 65–70.
2. Berdjaev N.A. *O Rossii i russkoj filosofskoj kul'ture. Filosofij russkogo posleoktjabr'skogo zarubezh'ja* [About Russia and Russian philosophical culture. Philosophers of Russian post-October abroad]. M., 1990. P. 43.
3. Berdjaev N.A. *Russkaja ideja* [Russian idea]. Har'kov: Folio, 1999. 621 p.
4. Berdjaev N.A. *Sud'ba Rossii* [The fate of Russia]. M., 1990. 240 p.
5. Berdjaev N.A. *Smysl istorii* [The meaning of history]. M., 1990. 177 p.

6. Dostoevskij F.M. Sobr. soch. [Collected Works]. M., 1990. V. 8.
7. Guzyinin N.G. *Vestnik SevKavGTI*. 2014. Issue 16, pp. 206–211.
8. Illarionov G.A. *Gramota*. 2011. № 1 (27). Part 2, pp. 93–97.
9. Kurginjan S.E. *Rossija XXI*. 2012. № 2, pp. 6–21.
10. Mal'cev L.A. *Vestnik Baltijskogo federal'nogo universiteta im. I. Kanta*. 2012. Issue 12, pp. 89–94.
11. Muza D.E. *Solov'ëvskie issledovanija*. Issue 1(41). 2014, pp. 59–73.
12. Panarin A.S. *Iskushenie globalizmom* [The temptation of globalism]. M., 2003. 416 p.
13. Ermichev A.A., Zlatopol'skaya A.A. *P.Ya. Chaadaev. Pro et contra*. SPb. 1998. 859 p.
14. Rahmatullin R.Ju. *Sbornik konferencij NIC SOCIOFERA*. 2014, № 56, pp. 212–214.
15. Sigachjov M.I. *Vestnik Vjatskogo gosudarstvennogo gumanitarnogo universiteta. Filosofskie nauki*. 2015. № 6, pp. 31–38.
16. Chaadaev P.Ja. *Stat'i i pis'ma* [Articles and letters]. M., 1989. 623 p.
17. Chernjaev A.V. *Tetradi po konservatizmu*. № 3. 2014, pp. 60–70.

ДАННЫЕ ОБ АВТОРЕ

Антипов Антон Александрович, доцент кафедры Таможенного дела и логистики, кандидат филологических наук
Санкт-Петербургский национальный исследовательский университет информационных технологий, механики и оптики
Кронверкский проспект, 49, г. Санкт-Петербург, 197101, Российская Федерация
aantipov80@mail.ru

DATA ABOUT THE AUTHOR

Antipov Anton Aleksandrovich, Associate Professor of the Department of Customs and Logistics, Ph. D. in Philology
Saint-Petersburg National Research University of Information Technologies, Mechanics and Optics
49, Kronverkskiy Prospekt, St. Petersburg, 197101, Russian Federation
aantipov80@mail.ru